61e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 50 13 DÉCEMBRE 1951

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

Le Quinzième centenaire du concile de Chalcédoine (451)

L'Encyclique « Sempiternus Rex » de S. S. Pie XII [1]

Le 8 septembre dernier, S. S. Pie XII publiait une lettre encyclique sur le XVe centenaire du Concile de Chalcédoine. Ce concile s'ouvrit le 8 octobre 451. Il eut pour objet la condamnation du monophysisme. Le Saint-Père n'a pas voulu laisser passer cet anniversaire sans en signaler l'importance doctrinale : importance double, car la primauté du Siège romain y est affirmée avec force, et la christologie y reçoit ses formules presque définitives.

I. — *La Primauté du Siège romain.*

Pour comprendre comment le Siège apostolique fut amené à intervenir dans l'affaire du monophysisme, il est nécessaire de se souvenir de l'affirmation assez équivoque de S. Cyrille d'Alexandrie au concile d'Ephèse : « une seule nature du Verbe Incarné » [2]. Pie XII rappelle opportunément (1226) que S. Cyrille croyait cette formule de S. Athanase (alors qu'en réalité elle est d'origine apollinariste) et que d'ailleurs le patriarche d'Alexandrie « l'employait en un sens orthodoxe, puisque par nature il entendait la personne elle-même ».

Eutychès, archimandrite d'un grand couvent de 300 moines à Constantinople, avait été, après le concile d'Ephèse, un ardent adversaire des Nestoriens. L'arrivée au pouvoir de son filleul Chrysaphe lui conféra une grande influence : il en usa avec vigueur contre tout ce qui lui parut suspect de nestorianisme. « Imprudent et trop ignorant », d'humeur extraordinairement obstinée, il s'attacha à la formule cyrillienne sans la comprendre et affirma : « Avant l'Incarnation (selon notre mode de concevoir) il y a deux natures, l'humaine et la divine ; mais, après l'Incarnation, il n'en reste qu'une, le Verbe absorbant l'homme ». De là, bien des conclusions erronées, que Pie XII énumère au début de la seconde partie de son encyclique :

> De la Vierge Marie est sorti le corps du Seigneur, mais celui-ci n'est pas de notre substance et de notre matière ; si ce corps est bien humain, cependant il n'est pas consubstantiel ni à nous ni à Celle qui a engendré le Verbe selon la chair ; aussi n'est-ce pas dans une vraie nature humaine que le Christ est né, qu'il a souffert, qu'il a été attaché à la croix, et qu'il est ressuscité du tombeau (1219) [3].

Condamné par Flavien, évêque de Constantinople, dans le synode permanent de cette ville, en 448, il refusa d'accepter la sentence portée contre lui, en écrivit au pape et à S. Pierre Chrysologue. Dioscore, patriarche d'Alexandrie, le prit sous sa protection et l'empereur, circonvenu par Chrysaphe, convoqua un nouveau concile à Ephèse, lequel, sous la présidence de Dioscore et avec l'appui des troupes impériales et d'une bande de moines fanatiques armés de bâtons, arracha les suffrages des 135 évêques qui le composaient. S. Léon avait été pressenti et avait accepté d'envoyer ses légats (l'évêque Jules, le prêtre Renatus, le diacre Hilarus) : mais la première place fut refusée aux représentants du Saint-Siège ; on ne leur permit même pas de lire les lettres du Souverain Pontife :

> Flavien, avec d'autres (Théodoret de Cyr principalement et Eusèbe de Dorylée), fut accusé d'hérésie, destitué de sa charge pastorale et jeté en prison où il devait mourir. La fureur et la témérité de Dioscore allèrent à ce point d'impiété qu'il osa lancer l'excommunication contre le suprême pouvoir apostolique (1221).

Telle fut la conclusion de ce qu'on appela le « brigandage d'Ephèse ».

C'est à la suite de cet acte déplorable que se manifesta le prestige et l'autorité du Saint-Siège. Pie XII cite les passages les plus expressifs des appels adressés au Pape par les évêques condamnés, Flavien et Théodoret. Mais Eusèbe de Dorylée, lui

[1] Nous en prenons le texte dans la *Doc. cath.* du 7 octobre 1951 (col. 1217-1232). Les chiffres entre parenthèses renvoient à la pagination de ce numéro. — Le texte officiel a paru dans les *Acta Ap. Sedis* du 5 octobre 1951 (p. 625-644).

[2] C'est l'expression : Μία φύσις τοῦ Θεόῦ Λογου σεσαρκωμένη, fréquemment employée par S. Cyrille. Voir les principales références dans *D.T.C.*, III, 2513 ; et, sur la signification très orthodoxe que saint Cyrille donnait à cette formule, M. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912, p. 188-190.

[3] Cette doctrine eutychéenne résulte de l'interrogatoire que le vieil archimandrite dut subir devant le synode. Voir Cayré, *Patrologie*, t. II (1947), p. 52. Cet auteur ajoute : « On a beaucoup écrit sur *la pensée personnelle d'Eutychès*, trop sans doute, car il ne paraît pas en avoir eu une bien arrêtée. On lui a cependant attribué presque toutes les formes du monophysisme strict, d'où le nom d'*eutychianisme* habituellement donné à cette forme radicale de l'hérésie condamnée à Chalcédoine. D'autres auteurs, par contre, tendent à l'exempter presque de toute erreur proprement dite, incriminant avant tout ses formules et arguant de son ignorance. En fait, cependant, cette ignorance très réelle ne l'excuse pas « de nier, après avoir employé la formule cyrillienne « une nature », que le Christ nous soit consubstantiel, car nier ceci c'est laisser entendre qu'on enlève réellement quelque chose à l'humanité du Christ, et par là donne prise à un véritable monophysisme lequel, d'ailleurs, se présente sous les formes les plus diverses » (id., *ibid.*).

aussi, en appela au Saint-Siège « par une lettre encore plus explicite sur la foi du catholicisme grec dans le Siège Apostolique »[4]. Jusqu'à la mort de Théodose II, rien du mal commis ne put être corrigé. Mais après sa mort, en 450, le nouvel empereur Marcien, sincèrement catholique, fit accepter par Anatole[5], successeur de Flavien, la Lettre de S. Léon, connue sous le nom de *Tome à Flavien*, et qui est comme la charte de la théologie de l'Incarnation.

Marcien désirait convoquer un concile ; le pape y consentit volontiers, mais à condition que ses légats en auraient la présidence effective. Le concile eut lieu et s'ouvrit le 8 septembre 451 à Chalcédoine (aujourd'hui Kadi - Keüi, en face de Constantinople, de l'autre côté du Bosphore). Le Pape en décrit ainsi la tenue et met en relief l'affirmation de la primauté romaine :

Au centre était placé le livre des Evangiles : devant l'autel siégeaient 19 procureurs de l'empereur et du Sénat. La charge de légats du Pape était remplie par des hommes très pieux : Paschasinus, évêque de Lilibée en Sicile ; Lucentius, évêque d'Ascoli ; les prêtres Boniface et Basile ; Julien, évêque de Cos, leur était adjoint pour les aider de ses soins et de son action. Les légats pontificaux occupent la première place parmi les évêques ; ils sont nommés les premiers ; ils souscrivent les premiers les actes ; de par l'autorité qui leur est déléguée, ils approuvent ou rejettent les suffrages des autres, comme ce fut le cas pour la condamnation de Dioscore, qu'au nom du Souverain Pontife ils ratifièrent en ces termes : « Le très saint et très heureux archevêque de la grande et ancienne Rome, Léon, par notre intermédiaire et par celui du présent saint-synode ; et avec le trois fois bienheureux et digne de toute louange, l'apôtre Pierre, roc inébranlable de l'Eglise catholique, fondement de la foi orthodoxe, l'a dépouillé (Dioscore) de la dignité épiscopale et l'a écarté de tout ministère sacerdotal »[6] (1222).

L'affirmation de la primauté romaine apparaît encore dans la lettre synodale envoyée à S. Léon : « C'est toi, disent les Pères, qui, comme la tête préside aux membres, présidais en la personne de tes délégués, montrant ainsi ta bienveillance »[7].

Le fameux canon 28, assignant le second rang d'honneur au siège de Constantinople, est aussi, et doublement, un témoignage en faveur de cette primauté. Tout d'abord parce que Constantinople ne réclame que la seconde place après Rome ; ensuite parce que ce canon

composé en l'absence des légats pontificaux et contre leur volonté, et par là même clandestin et subreptice, est destitué de toute valeur juridique ; et il fut réprouvé et condamné par S. Léon, dans un grand nombre de lettres (1223).

Anatole s'en excusa, et en rejeta l'initiative sur « le vénérable clergé de Constantinople », tout en marquant, écrit-il à S. Léon, que « toute la valeur et confirmation de ce qui avait été ainsi fait était réservé à l'autorité de Votre Béatitude »[8]. On sait que la Lettre de S. Léon à Flavien fut lue à la troisième session. La lecture terminée, tous les Pères présents s'écrièrent : « Telle est la foi de nos Pères ; telle est la foi des apôtres ...Pierre a parlé par Léon »[9].

II. — *La Christologie de Chalcédoine*

Le *Tome à Flavien* applaudi par les Pères du Concile n'était pas encore cependant la définition conciliaire[10]. Certains passages même durent être expliqués aux évêques encore hésitants. On sait pourtant avec quelle netteté la lettre du saint Pape énonçait le dogme christologique. Pie XII, dans l'encyclique, en reproduit quelques passages parmi les plus expressifs :

Tout d'abord, contre Eutychès disant : « Je confesse que Notre-Seigneur fut de deux natures avant l'union, mais après l'union, je confesse une seule nature », le saint évêque oppose, et non sans indignation, cette vérité lumineuse et éclatante : « Je m'étonne qu'une formule aussi absurde et aussi perverse n'ait pas été réprimandée par aucun des juges..., alors qu'il y a autant d'impiété à dire que l'unique Fils de Dieu fut de deux natures avant l'Incarnation, qu'il n'y a d'iniquité à lui attribuer une seule nature après que le Verbe s'est fait chair ». Avec non moins d'ardeur, il combat Nestorius qui va à l'opposé dans l'erreur : « A cause donc de cette unité de personne à admettre dans les deux natures, nous lisons d'une part que le Fils de l'homme est descendu du ciel quand le Fils de Dieu a pris chair de cette Vierge dont il est né ; et, d'autre part, le Fils de Dieu est dit crucifié et enseveli, alors qu'il a souffert cela non dans la divinité par laquelle le Fils unique est coéternel et consubstantiel au Père, mais dans l'infirmité de la nature humaine. C'est pourquoi nous confessons tous dans le symbole l'unique Fils de Dieu crucifié et mis au tombeau ».

Outre la distinction des deux natures dans le Christ, la distinction des propriétés et des opérations de ces deux natures est clairement démontrée dans cette lettre : « Laissant intacte la propriété des deux natures, se rapprochant dans l'unité de personne, l'humilité a été prise par la majesté, l'infirmité par la force, la mortalité par l'éternité ». Et encore : « Chacune des deux natures retient sans diminution ce qui lui est propre ».

Toutefois, la double série de ces propriétés et de ces opérations est attribuée à l'unique personne du Verbe, car « Un seul... et le même est vraiment Fils de Dieu et vraiment Fils de l'homme ». C'est pourquoi : « Chaque forme, en parfaite communion avec l'autre, opère ce qui lui est propre : le Verbe opérant ce qui est du Verbe et la chair exécutant ce qui est de la

[4] La lettre de Flavien, *Libellus appellationis*, retrouvée par Amelli, en 1882, publiée dans *S. Leone e l'Oriente*, Rome, 1882. La lettre de Théodoret est aussi un véritable appel, malgré le ton général qui l'a fait « soupçonner de vouloir capter la bienveillance de Rome par un langage fait pour plaire à Rome. » Sur les trois lettres d'appel, voir P. Batiffol, *Le Siège Apostolique*, p. 513-519.

[5] Cet Anatole, successeur de Flavien, après le « brigandage d'Ephèse » se rallia facilement à la cause défendue par S. Léon. Calcul ? Conviction ?... Différents actes de juridiction usurpée montrent bien qu' « Anatole compte parmi les patriarches byzantins les plus soucieux de la grandeur de leur siège et les moins scrupuleux dans le choix de leurs procédés » (*D. T. C.*, Tables, col. 149). Formé à l'école de Dioscore, Anatole proposa au concile de Chalcédoine la formule ἐκ δύο φύσεων qui fut repoussée par les légats, mais devait être acceptée au IIe Concile de Constantinople. Voir plus loin.

[6] Mansi, *Concil.*, t. VI, col. 1047.

[7] Id., *ibid.*, col. 147.

[8] Et cependant Anatole avait assisté à la XVe session qui promulgua ce fameux 28e canon. — Anatole, dit le P. Jugie, était par tempérament un opportuniste ». *D. H. G. E.*, t. II, col. 1500.

[9] Mansi, *loc. cit.*, col. 971.

[10] « La lettre à Flavien est devenue une constitution dogmatique revêtue de toute la majesté du magistère papal. Il suffit cependant de la lire objectivement pour se rendre compte que dans sa teneur elle n'a pas les caractéristiques d'une définition *ex cathedra* ». P. Batiffol, dans *D.T.C.*, t. X, col. 251, art. *Léon Ier (S.)*.

chair ». On voit par là employée ce qu'on appelle la communication des idiomes, que Cyrille défendit à bon droit contre Nestorius, en vertu de cet axiome que les deux natures subsistent dans l'unique personne du Verbe, du Verbe engendré par le Père avant les siècles, selon la divinité, et né de Marie dans le temps, selon l'humanité (1224-1225).

La formule conciliaire fut beaucoup plus courte que la Lettre à Flavien. Un premier formulaire fut repoussé par les légats, parce qu'il employait une expression équivoque (*ex duabus naturis*, ἐκ δύο φύσεων) (qu'acceptaient les monophysites, en l'entendant des deux éléments pris en dehors de l'union) [1]. La formule définitive comprend un prologue, les symboles de Nicée et de Constantinople (celui-ci était ainsi promulgué pour la première fois) [2] et une condamnation solennelle de la doctrine eutychéenne (1224). Pie XII cite intégralement le texte de la condamnation qui se complète par une définition solennelle du dogme de l'union hypostatique :

> Le saint, grand et universel Concile condamne ceux qui imaginent deux natures dans le Seigneur avant l'union, et une seule après l'union. Aussi, suivant les saints Pères, nous enseignons tous unanimement un seul et même Fils, Notre-Seigneur Jésus-Christ, complet quant à la divinité et consubstantiel à nous selon l'humanité, semblable à nous en tout, hormis le péché ; engendré du Père avant les siècles, selon la divinité, et selon l'humanité, né pour nous et pour notre salut dans les derniers temps, de la Vierge Marie, Mère de Dieu : *un seul et même Christ, Fils, Seigneur, Fils unique, en deux natures, sans mélange, sans transformation, sans division, sans séparation, car l'union n'a pas supprimé la différence des natures : chacune d'elles a conservé sa manière d'être propre et s'est rencontrée avec l'autre dans une unique personne et subsistence : non point séparé et divisé en deux personnes, mais un seul et même Fils unique, Dieu, Verbe, Seigneur Jésus-Christ* (1225) [3].

Le Pape déplore qu'une proposition aussi claire de la foi catholique ait été mal comprise de tant d'Orientaux, attachés à la formule de S. Cyrille, dont ils retiennent la lettre sans en comprendre l'esprit. Et cependant, les Pères de Chalcédoine

> avaient supprimé tout ce que les mots représentaient de caduc et d'incertain ; donnant aux termes de la théologie trinitaire le même sens qu'à ceux employés pour parler de l'Incarnation du Seigneur, ils identifiaient d'une part nature et essence (οὐσία), et d'autre part personne et hypostase, distinguant absolument ces derniers mots des premiers, tandis que les dissidents font la nature équivalente à la personne et non à l'essence. Selon le langage traditionnel et exact, il faut donc dire qu'il y a en Dieu une nature et trois personnes et dans le Christ une personne et deux natures (1226).

Certes, tous les Orientaux n'ont pas opposé aux définitions de Chalcédoine une fin de non recevoir [4]. Mais, comme le note fort justement le P. Cayré,

> « cette grande assemblée n'amena pas la pacification religieuse..., les Nestoriens virent surtout dans le concile de Chalcédoine une réhabilitation des défenseurs de Nestorius, sinon de Nestorius lui-même, et un encouragement à maintenir leur doctrine. De leur côté les partisans rigides de saint Cyrille, trompés, soit par ces cris de triomphe des condamnés de 431, soit par une intelligence étroite des formules alexandrines, crurent voir dans les décisions de Chalcédoine un abandon de la doctrine d'Ephèse, et ils se présentèrent tous avec des théories fort diverses, mais avec une conviction égale, en défenseurs du monophysisme [5].

Le Saint-Père nous met en garde contre une fausse interprétation du sens à donner aux décisions conciliaires qui se sont succédées : c'est faussement, dit-il, « qu'autrefois nestoriens et eutychéens, et aujourd'hui encore quelques historiens, sont allés répétant que le Concile de Chalcédoine avait corrigé ce qui avait été défini à celui d'Ephèse. Bien plutôt, un concile complète l'autre, de telle sorte cependant que la synthèse ou harmonie des principaux éléments de la doctrine christologique apparaisse plus puissante dans les second et troisième Conciles de Constantinople » (1226).

Pie XII, en quelques mots, touche ici à une évolution de la théologie de l'Incarnation, dont on ne saurait méconnaître les nuances de présentation, mais dont il faut affirmer la continuité de doctrine. Depuis Ephèse, la malencontreuse phrase apollinariste, canonisée par S. Cyrille, mal comprise par les dyophysites d'une part, interprétée trop littéralement par les monophysites d'autre part, a obligé l'Eglise a intervenir à plusieurs reprises, pour retenir ce qui est excellent dans l'une et l'autre attitude et condamner ce qui est répréhensible. A Ephèse, c'est l'unité de personne qui est retenue contre l'équivoque dualité de personnalité, de Nestorius et de ses partisans ; mais on sait que le concile n'a jamais approuvé la formule cyrillienne, « une seule nature du Verbe incarné ». Cette formule, ayant provoqué une poussée monophysite erronée avec Eutychès et ses partisans, le concile de Chalcédoine rétablit la vérité du juste milieu : une personne *en* deux natures. De cette affirmation, certains auteurs abusent pour justifier quelques affirmations dangereuses de Théodore de Mopsueste, d'Ibas et de Théodoret : les théologiens à tendance monophysite réclamèrent une condamnation, non de la personne de ces auteurs que le concile de Chalcédoine avait réhabilités, mais des erreurs ou des tendances dangereuses qu'on pouvait relever en leurs œuvres. Ce fut la querelle des « Trois Chapitres », qui se termina par le second concile de Constantinople, œuvre beaucoup plus de l'empereur Justinien que du pape Vigile (lequel finit cependant par y apposer son approbation). L'empereur allait à la limite de l'orthodoxie, pensant ramener à l'unité chrétienne la fraction monophysite de son empire et, tout en maintenant les décisions de Chalcédoine, acceptait, en les expliquant conformément à la doctrine définie en 451, la formule *ex duabus naturis* que le patriarche Anatole avait proposée en vain, et même l'expression cyrillienne « une nature du Verbe incarné ».

CAN. 8 : Si quelqu'un, confessant que l'union s'est faite *de deux natures*, celle de la divinité et celle de

[1] C'est Anatole qui avait proposé cette rédaction. Voir ci-dessus, note 5.

[2] Pie XII fait allusion à la question si controversée de l'origine du Symbole dit de Nicée-Constantinople. Voir *D. T. C.*, t. XIV, col. 2931-2933.

[3] Denz.-Bannw., n. 148.

[4] Pie XII cite une explication très catholique du μία φύσις par Nersès IV, catholicos des Arméniens (XIIe s.). Sur cet auteur, voir *D.T.C.*, t. XI, col. 69-72.

[5] F. Cayré, *Patrologie*, t. II, p. 56. — Les sectes monophysites sont nombreuses, et leurs doctrines divergentes Le P. Jugie en relate huit dans la *D.T.C.*, t. V, col. 1601-1608.

l'humanité, ou parlant d'*une nature du Dieu-Verbe incarnée*, ne prend pas ces expressions, conformément à la doctrine des saints Pères, dans ce sens que, de la nature divine et de l'humaine, l'union selon l'hypostase une fois réalisée, il est résulté *un* Christ ; mais, par le moyen de ces expressions tente d'introduire *une* nature ou essence de la divinité et de la chair du Christ, qu'il soit anathème [6].

C'est sans enthousiasme que l'épicopat oriental à la suite des quatre patriarches avait signé les décisions du II[e] Concile de Constantinople et nous avons laissé entendre que Justinien obtint avec difficulté l'approbation du souverain pontife. La pacification n'était pas faite et cette reprise de la tendance monophysite sur le dyophysisme devait être suivie d'une réaction en sens contraire ; au III[e] concile de Constantinople (680) la tendance du monophysisme exagéré est condamnée dans le monothélisme.

III. — *Réflexions et exhortations*

Ce qui est admirable dans ce choc perpétuel de tendance qui s'opposent, c'est la marche de l'Eglise romaine, évitant les dangers qui de part et d'autre menacent la doctrine traditionnelle. Le dogme se développe, se précise, évolue, mais toujours, selon la formule de Vincent de Lérins reprise par le concile du Vatican, *in eodem sensu eademque sententia*. Assistance de l'Esprit-Saint qui, au plus fort des controverses trinitaires ou christologiques a su préserver son Eglise de l'erreur et la maintenir dans la voie de la vérité ; c'est toujours, comme le dit encore Pie XII, « la doctrine évangélique et apstolique » (1228) qu'on retrouve à toutes les pages de l'histoire du dogme. Grande leçon pour les communautés chrétiennes de l'Orient, auxquelles le Saint-Père adresse, à la fin de son encyclique, un pressant appel au retour dans l'unité de foi et dans l'obéissance au pasteur suprême : « N'est-ce pas une chose sainte, salutaire, conforme à la volonté de Dieu, que tous enfin reviennent à l'unique bergerie du Christ ? » (1229). Tout les y invite d'ailleurs : la bonté et la condescendance de l'évêque de Rome à leur égard, les souffrances communes endurées pour la vertu et la foi chrétiennes, les prières adressées par les membres de l'Eglise catholique pour que se réalise le vœu adressé à Dieu par le Christ à la dernière Cène : « Qu'ils soient tous un ».

* *

Mais l'encyclique contient aussi une double leçon adressée aux exégètes et aux théologiens contemporains.

Les exégètes ici visés se trouvent « hors des frontières de l'Eglise catholique » (1227). Le pape stigmatise une opinion, « à laquelle un passage de l'épître de l'apôtre Paul aux Philippiens, témérairement et faussement interprété », a donné occasion avec un semblant d'apparence :

On l'appelle la doctrine *kénotique*. Elle imagine une limitation de la divinité du Verbe dans le Christ : invention détestable, aussi condamnable que son contraire le docétisme, et qui réduit tout le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption à de vains et pâles fantômes : « Dans une nature intègre et parfaite d'homme véritable, enseigne magnifiquement Léon le Grand, est né un Dieu véritable, tout entier en ce qui est sien, tout entier en ce qui est nôtre » (1227).

Les théologiens sont plus près de nous : ce sont ceux qui, dans les recherches délicates (de la psychologie du Christ) « abandonnent plus que de raison les positions anciennes pour en édifier de nouvelles, et utilisent mal l'autorité et la définition du concile de Chalcédoine pour appuyer leurs propres idées :

Ils parlent de telle façon de l'état et de la condition de la nature humaine du Christ, que celle-ci semble être un sujet *sui juris*, au moins psychologiquement, comme si elle ne subsistait pas dans la personne du Verbe lui-même. Mais le concile de Chalcédoine, pleinement d'accord avec celui d'Ephèse, affirme clairement que l'uné et l'autre natures de Notre Rédempteur s'unissent « dans une seule personne et subsistence » et défend d'admettre deux individus dans le Christ, de telle sorte qu'à côté du Verbe soit placé un *homo assumptus* jouissant d'une entière autonomie » (1227).

Invitation pressante, et proférée par la plus haute autorité doctrinale de l'Eglise, à conformer nos expressions aux exigences d'une saine doctrine christologique « *Formam habe sanorum verborum* » (II Tim., I, 13). Il était opportun de le rappeler à l'occasion du XV[e] centenaire du concile œcuménique de Chalcédoine [7].

A. M.

[6] Denz.-Bann., n. 220.

[7] Le 15[e] centenaire du concile de Chalcédoine a inspiré à plusieurs théologiens d'intéressants articles. Signalons (*Rev. des Sc. phil. et théol.*, juillet 1951), l'art. du R. P. P. Th. Camelot, O. P., *Théologie grecque et latine à Chalcédoine*. Article très nuancé où l'auteur montre comment la définition de Chalcédoine présente « à nos yeux un équilibre, un effort pour assumer en une unité supérieure ce qu'il fallait garder des théologiens en présence, tout en écartant ce qu'elles pouvaient avoir d'insuffisant ou d'excessif » (p. 411). Mais Chalcédoine ne termina pas la controverse. Le 5[e] concile œcuménique, condamnant les Trois-Chapitres a paru le compléter. Dans quelle mesure ce complément porte-t-il la marque de l'œcuménicité, et quelle est la portée exacte de ses décrets, c'est ce qu'étudie Ch. Mœller, à la suite de l'art. de P. Camelot, dans une brève et suggestive mise au point. *Le cinquième concile œcuménique et le magistère ordinaire de l'Eglise*. L'auteur rejoint les conclusions d'E. Amann, *Trois-Chapitres* (Affaire des), *D.T.C.*, XV, 1868 s.

Du R. P. H. du Manoir de Juaye, S. J., la Nouvelle *Revue théologique* (sept.-oct. 1951), a publié *Le Quinzième centenaire du concile de Chalcédoine*. L'auteur examine comment historiquement les Pères ont été amenés à exprimer le dogme christologique dans les termes chalcédoniens ; il met ensuite en relief les conséquences du concile aux points de vue dogmatique et spirituel.

Ces articles ont été écrits avant la publication de l'encyclique.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Quels sont les droits et les devoirs des parents et des enfants relativement au mariage et au choix du conjoint ?

R. — Le mariage des enfants, surtout le choix du conjoint, a toujours posé un problème de droit et de morale sur lequel tous les théologiens, depuis les scolastiques, n'ont jamais manqué de se pen-

cher, celui de la collaboration des parents et des enfants à cet acte, si plein de conséquences, de la vie. Y a-t-il des droits pour les uns et pour les autres ? donc aussi des devoirs ? Quelle en est l'étendue et la limite, et par conséquent comment les hiérarchiser et les harmoniser ? C'est un des nombreux problèmes que pose la famille ; d'elle il tire son importance et sa délicatesse. Important et délicat, l'est-il de nos jours plus qu'il l'a été dans le passé ?... assez du moins pour exiger qu'on lui fasse dans la théologie morale de la famille et du mariage une place spéciale.

C'est un fait évident ; il s'est produit dans les esprits, dans les différents domaines de la personnalité, de la famille et du mariage, une évolution qui a atteint, même les milieux chrétiens. Il en résulte pour le prêtre, soit qu'il ait, dans les groupes de jeunesse spécialement, à donner l'enseignement moral, soit qu'il ait comme confesseur surtout à donner des conseils ou à trancher des cas de conscience, un supplément de responsabilité délicate autant que grave. Ce qui est en jeu, en effet, ce sont des intérêts importants, souvent contradictoires, à concilier, ceux des parents et ceux des enfants, d'où dépend le sort d'une vie ou d'une famille, sans parler des autres biens individuels et sociaux, religieux et humains liés au mariage. Quels sont donc, par rapport au mariage et au choix du conjoint, les droits et les devoirs des parents et des enfants et quelle est leur rigueur morale ? Quelle doit être sur ce point l'enseignement du prêtre et la règle pratique du confesseur ? C'est là le côté théologique du problème. Mais auparavant il ne sera pas inutile, pour nous faire une idée parfaite de ces droits et devoirs, de remonter à leurs sources, d'en rappeler l'existence et la hiérarchie, et d'en déterminer la nature et l'obligation.

1° *Existence et hiérarchie des droits et devoirs*

La pensée de l'Eglise sur ce point est rappelée par Pie XI dans l'encyclique *Casti connubii* (Edit. Bonne Presse, p. 54) en parlant de la préparation au mariage : le choix du mariage et du futur conjoint appartient en soi et d'abord aux enfants, et ensuite aux parents.

« C'est durant toute la vie, écrit-il, qu'un mariage imprudent serait une source de chagrins ; aussi les jeunes gens qui se destinent au mariage devront réfléchir mûrement avant de choisir la personne avec laquelle ils devront ensuite passer toute leur existence. »

Cependant ce ne sera pas sans une intervention obligatoire des parents.

« Qu'ils n'omettent pas, ajoute Pie XI, de solliciter touchant ce choix le conseil prudent des parents, qu'ils tiennent grand compte de leur avis, afin de se prémunir, grâce à la sagesse et à l'expérience de ceux-ci, contre une erreur pernicieuse et de s'assurer plus abondante, au moment de s'engager dans le mariage, la bénédiction du 4e commandement : Honore ton père et ta mère, afin que tu sois heureux et que tu vives longtemps sur la terre. »

La raison de ces droits, c'est le titre de parents.

Cette doctrine le Concile de Trente l'avait précisée en lui donnant une rigueur disciplinaire qui n'existe plus aujourd'hui, mais qui met en relief ces droits et devoirs avec leur hiérarchie toujours actuels. La question se posait alors, de façon aigüe, de la nécessité du consentement des parents pour le mariage. Elle fut discutée au Concile. Les représentants Français surtout voulaient obtenir du Concile qu'il définisse sa nécessité pour la validité, ce qui par ailleurs aurait contribué à résoudre la question des mariages clandestins. C'est donc dans le décret « *Tametsi* » relatif à la clandestinité du mariage que le concile est amené à exprimer la doctrine de l'Eglise. Il le fait en condamnant avec anathème ceux qui nient que le mariage contracté sans le consentement des parents soient de vrais mariages : « *vera et rata* ». L'anathème sanctionne-t-il que la doctrine est de foi ? Les théologiens en discutent. Mais ce qui est clair, c'est que le mariage lui-même est indépendant de la volonté des parents ; donc qu'il appartient à la volonté des conjoints de le faire et de le décider. (Sess. XXIV, cap. 1, Denz.-Bann., 990). Le concile, par ailleurs, porte une peine d'excommunication contre tous ceux qui, directement ou indirectement, de n'importe quelle façon, feraient pression pour forcer à contracter mariage. C'était confirmer par un acte d'autorité sa pensée que le mariage et tout ce qu'il comporte est d'abord le droit des enfants ou des conjoints. (Sess. XXIV, *De ref. matr.*, cap. 9).

Cependant il reconnaît aussi un droit des parents ; ce n'est pas, sans doute, un droit essentiel comme le premier, puisqu'il ne met plus en jeu que la licéité, mais il n'en a pas moins, dans les termes mêmes du Concile, une rigueur assez impérieuse. Ces mariages contractés sans le consentement des parents, il les déclare détestables et toujours défendus par l'Eglise : « *Sancta Dei Ecclesia illa matrimonia sine consensu parentum inita semper detestata est atque prohibuit* » (Sess. XXIV. cap. 1).

Cette doctrine est aujourd'hui encore celle qui se dégage de la discipline de l'Eglise. Sans doute cette discipline est-elle moins rigoureuse que par le passé, car le consentement des parents n'est exigé que pour les mineurs ; de plus la peine d'excommunication n'existe plus. Mais d'abord le canon 1087 déclare invalide tout mariage contracté sous l'influence d'une violence ou d'une crainte grave, sans excepter celle qui serait causée par les parents. C'est donc que le consentement au mariage appartient essentiellement aux conjoints ou aux enfants ; leur décision suffit pour le réaliser. Il y a cependant un droit des parents, mais secondaire : c'est la conclusion qu'impose le canon 1034 :

« Le curé doit exhorter les mineurs à ne pas contracter mariage à l'insu ou contre le gré raisonnable des parents ; et s'ils refusent il ne peut y assister qu'après avoir consulté préalablement l'Ordinaire ».

Il y a donc un droit des parents dans le mariage tout au moins des mineurs. Mais il est clair que le code ne le restreint pas aux mineurs, il prend seulement à leur endroit des mesures disciplinaires qu'il n'urge pas pour les autres. Donc, dans l'esprit du législateur, il y a un droit des parents qui s'étend à tous, même aux enfants majeurs ; mais le fait que le code limite ses rigueurs aux mineurs, le fait aussi que même à l'égard de ceux-ci il pose au droit des parents la condition qu'il soit exercé raisonnablement, le fait encore qu'il laisse entrevoir la possibilité du mariage même contre le gré des parents, après consultation de l'Ordinaire, tout

cela insinue assez clairement que le droit des enfants est premier. Telle est la doctrine au moins implicite du code canonique.

Le droit civil est plus circonstancié et plus exigeant. Il reconnaît aux parents un droit jusque sur le mariage des enfants majeurs, et ce droit il l'étend aux aïeuls dans les deux branches en cas de mort des parents ou d'impossibilité pour eux de manifester leur volonté. A l'égard des majeurs qui ont dépassé l'âge de 25 ans, il établit la possibilité d'une opposition légale de la part des parents ou aïeuls (art. 173). En dessous de cet âge, entre 21 ans accomplis et 25 ans révolus, les enfants doivent justifier du consentement des parents ou aïeuls, et à défaut de ce consentement, ils sont tenus de leur notifier l'union projetée par un acte révérentiel et formel (art. 151). Quant au mariage des mineurs, il semble que le consentement y est requis sous peine de nullité. Les exigences de la loi civile sont donc nettement plus grandes que celles du droit positif ecclésiastique. Pourtant, là aussi, la simple possibilité d'une opposition suppose un droit préalable et premier qui est celui des enfants ; d'autant plus que, pour produire effet, cette opposition devra être admise judiciairement. Quant à la notification qui doit être faite par les enfants, elle n'empêche pas qu'il soit procédé au mariage 15 jours après qu'elle l'a été, à moins que le tribunal n'en ait, par une sentence, prohibé la célébration. Donc droit des enfants d'abord, des parents ensuite et secondairement, c'est bien le sens de la loi civile.

Pour le mariage des mineurs, il semble qu'il n'en est plus de même puisque le consentement est absolument requis, soit celui des parents, soit celui des aïeuls. Faut-il admettre que dans ce cas le droit des parents prime celui des enfants ? La doctrine et la discipline de l'Eglise nous interdit d'aller jusque là. Mais les dispositions du code civil ont, ici aussi, un sens qui rejoint la pensée de l'Eglise et de la théologie, c'est que, si le mariage et le choix du conjoint est un droit de l'enfant, et si les parents ont aussi quelque droit sur ce point, il y a cependant, dans *l'exercice* de ces droits, des tempéraments suivant l'âge et les circonstances. Nous allons voir jusqu'où, en en rappelant la nature et la rigueur.

2° *Nature et rigueur des droits et devoirs*

Quand Pie XI rappelle aux enfants leur devoir de recourir aux conseils de leurs parents dans le choix du conjoint, il se réfère au 4e Commandement de Dieu : « Honore ton père et ta mère ». La question qui nous occupe n'est donc qu'un point particulier des lois divines concernant la famille.

Les relations des parents et des enfants entre eux sont les plus étroites et les plus sacrées après celle que nous avons avec Dieu. La raison qu'en donne S. Thomas est celle qui est à la base de la doctrine chrétienne touchant la famille, et à laquelle en appellent toujours les Souverains Pontifes (*Rerum Novarum*, ou *Casti Connubii*). Ce qui confère à la famille des droits imprescriptibles, ce qui constitue entre ses membres des droits et des devoirs particuliers ou les rend plus impérieux, c'est que les parents participent au titre qui fait de Dieu le Souverain Maître, celui de « principe ». « Le père selon la chair, dit S. Thomas (IIa-IIae, q. 101, art. 1, et 102, art. 1) participe d'une manière particulière à la notion de principe qui dans son universalité se trouve en Dieu... le père est principe de la génération, de l'éducation et de la discipline, et de tout ce qui a rapport au perfectionnement de la vie humaine ». Et il en déduit l'existence et la nécessité entre parents et enfants d'une vertu particulière et spéciale, dont l'exercice se compare à un culte et qui touche à la vertu de religion : la vertu de piété. « En conséquence, ajoute S. Thomas, de même qu'il appartient à la religion de rendre un culte à Dieu, de même, à un degré inférieur, il appartient à la *vertu de piété* de rendre un culte aux parents ». C'est donc par rapport à la piété qu'il faut apprécier le sens, l'étendue et la rigueur des droits et des devoirs des parents et des enfants, en général, et par conséquent dans la question du mariage.

La piété, que comporte-t-elle ? Pour les parents, ils ont à être « principes », non pas seulement dans l'acte de la naissance, mais aussi longtemps que c'est nécessaire, aux points de vue matériel, intellectuel et spirituel. Cela détermine leurs droits et leurs devoirs, parmi lesquels un droit ou devoir de « Providence » qui consiste à assurer le présent et l'avenir de l'enfant et qui s'étend, de ce fait, au mariage. Pour les enfants, ils ont surtout à apporter à leurs parents toutes les dispositions nécessaires pour qu'ils puissent remplir leur rôle pour le plus grand bien de tous, le leur et celui de la famille. Cela délimite le champ de leurs devoirs.

De ces droits et devoirs quelle est la rigueur ? C'est en partant de ceux de l'enfant que nous pouvons le mieux l'apprécier. Leurs devoirs se divisent en trois groupes : « l'amour, la révérence et l'obéissance » ; mais leur obligation comporte des nuances. L'amour et la révérence sont exigés par le titre même de père et de mère. Il n'y a jamais de raison d'en restreindre l'obligation ; elle existe toujours quels que soient l'âge et les circonstances. Il n'en va pas de même de l'obéissance, au moins dans son sens strict. Elle suppose, en effet, l'autorité paternelle, la « *patria potestas* ». Or cette autorité, outre qu'elle s'amenuise avec l'âge de l'enfant, en certaines matières du moins, cesse en général par l'émancipation ou la majorité. S'il est encore parlé alors d'obéissance, cela ne peut être que dans un sens large ou improprement dit, en tant que c'est requis, non par l'obéissance elle-même, mais comme conséquence des autres devoirs d'amour ou de révérence.

En ce qui regarde le mariage et le choix du conjoint, quelles sont les exigences de la piété ? Comme tout état de vie, le mariage engage la personne même de l'enfant et toute sa vie ; il comporte des charges très graves ; l'indissolubilité interdit tout retour en arrière. Aussi c'est une doctrine certaine, pour tous les théologiens, à la suite de S. Thomas, que l'enfant y garde sa liberté et la disposition de lui-même, que son choix dépend de sa libre volonté, non d'une volonté extérieure quelle qu'elle soit ; et que, par conséquent, il n'y a pas là, à proprement parler, matière à obéissance :

« L'inférieur n'est pas obligé d'obéir au supérieur si celui-ci commande quelque chose en quoi il ne lui est pas soumis. Ainsi dans les choses qui intéressent essen-

tiellement notre nature corporelle, par exemple la nutrition et la génération, on n'est pas obligé d'obéir aux hommes, mais à Dieu seul, étant donné l'égalité naturelle de tous les hommes. Les serviteurs ne sont pas obligés d'obéir à leurs maîtres, ni les enfants à leurs parents, quand il s'agit du mariage à contracter, de la virginité à garder, ou de quelque chose d'aussi essentiel ». (IIa-IIae, q. 104, art. 5).

Cela veut-il dire que la piété n'impose aucune obligation qui puisse être considérée comme une sorte d'obéissance, au moins indirectement ? Non. Il y a, en effet, avons-nous dit, des droits des parents, dont la piété est la raison d'être. Comme Dieu doit à son titre de principe d'être « Providence » pour ses créatures dans tout le cours de leur vie, les parents ont à ce même titre la même obligation à l'égard de leurs enfants, et il en découle pour eux des droits et des devoirs. Or le choix du conjoint est certainement une chose délicate, la plus délicate de la vie peut-être. Il appartient naturellement aux parents de remplir un rôle qui ne fait, en définitive, que continuer la paternité, de préparer les enfants, de les aider, de faire tout ce qui est en leur pouvoir pour donner à cet acte toutes les garanties. D'autre part, c'est encore une vérité de base pour S. Thomas, « les fils sont quelque chose du père, comme une extension de la personne paternelle ». Il y a entre les parents et les enfants comme une sorte de circumincession, d'où il résulte, selon le mot de l'Ecriture, que les uns ne peuvent manger des raisins verts sans que les autres n'en aient les dents agacées. Or le mariage est un de ces actes qui, en de multiples circonstances, est susceptible de mettre en jeu l'honneur, la paix, le bien de la famille et des parents. La piété aura donc aussi de ce chef des exigences, que le droit positif de l'Eglise laisse à la morale le soin de préciser, mais qui donnent une certaine raison d'être aux prescriptions de la loi civile analysées plus haut.

Mais à quel titre ces exigences s'imposent-elles ? Ce n'est pas, dit Cappello (*De Matrim.*, vol. III, n° 188) au titre de l'obéissance « *non vigore præcepti* », mais plutôt au titre de l'amour et de la révérence dus aux parents. Si certains théologiens parlent néanmoins d'obéissance, ce n'est qu'au sens large.

Quelle en sera l'étendue et la rigueur ? Cappello fait remarquer que ces droits des parents ne sont pas sans limite et sans restriction. D'abord ce sont des droits qui restreignent, au nom de l'amour et de la révérence, un droit qui appartient en premier lieu à l'enfant. Leur exercice suppose donc toujours une cause juste et légitime. Ensuite, parmi les multiples circonstances qui peuvent constituer cette cause, certaines sont plus ou moins urgentes, ou graves. On conçoit qu'il y ait une différence entre un simple déplaisir, si grand soit-il, et un dommage proprement dit résultant du mariage ; qu'il y ait aussi des nuances de gravité dans le dommage lui-même. Enfin et surtout, l'exercice du droit des parents, même en soi légitimé par une cause juste, peut entraîner d'autres inconvénients pour l'enfant. Il y a donc une balance à établir, car dans la loi de charité et de piété s'applique le principe « *lex non obligat cum tanto incommodo* ». La cause requise pour qu'existe et s'impose le droit des parents, Cappello l'apprécie donc en disant qu'elle doit être juste non seulement « *objective et absolute* », mais aussi « *relative* », compte tenu du bien de l'enfant. (*De Matrim.*, n° 187, 1). S. Thomas exprime la doctrine dans un merveilleux raccourci (*Suppl.*, q. 47, art. 6) quand il se demande si un père peut imposer le mariage à son fils :

> « Le mariage, dit-il, ressemble à une sorte de servitude perpétuelle ; un père ne peut forcer son fils à lui obéir et à contracter mariage, car le fils est une personne libre par sa condition. Ce que peut faire le père c'est persuader son enfant par de justes motifs d'agir de la sorte. La valeur que prendront ces raisons pour le fils montrera la valeur des avis du père. Si les motifs imposent le mariage et en montrent la nécessité ou le bien fondé, le précepte du père aura la même force ; sinon, il ne vaudra pas. »

Tel est le sens et la rigueur des droits et devoirs des parents et des enfants. Il reste à les étudier dans le concret.

3° *Les droits et devoirs dans la pratique*

Deux catégories de personnes sont en jeu, les parents et les enfants. Or leurs droits et devoirs donnent lieu à une double question. Les parents *doivent-ils être consultés*, et ont-ils dès lors le devoir de s'intéresser au mariage des enfants ? — Les parents *peuvent-ils imposer leur volonté*, et les enfants ont-ils l'obligation de s'y soumettre ?

A) *Le droit de conseiller et le devoir de consulter.* — Le mariage intéresse au plus haut point la vie de l'enfant, et le bonheur de la famille ; il ne peut donc échapper au devoir de « Providence » qui incombe aux parents. Il est, d'autre part, un moment décisif de la vie où l'on ne conçoit pas que l'on puisse ne pas apporter le maximum de prudence, donc ne pas s'entourer de tous les conseils aptes à donner toutes les garanties. Or les parents sont le conseil-né des enfants, pourvus par la nature des dispositions requises pour cela, et institués par Dieu pour remplir ce rôle. C'est pourquoi il y a pour les enfants un devoir de consulter les parents, et pour ceux-ci dès lors un droit de l'être et un devoir de s'y intéresser.

Quelle en est la rigueur morale ? Il est certain que le mariage met en jeu des intérêts très importants tant pour les enfants que pour les parents, auxquels normalement les uns et les autres ne peuvent pas ne pas tenir, et dont la négligence comporte quasi inévitablement injure ou mépris. Pour cette raison les théologiens enseignent unanimement que ce sont des devoirs qui s'imposent « *sub gravi* » ; il est donc grave, pour les parents, de ne pas intervenir ou de s'en désintéresser ; il est grave aussi, pour les enfants, de ne pas consulter les parents.

Cependant ceci ne va pas sans nuances et sans restrictions. Bien des hypothèses, en effet, sont concevables. Ou bien il ne sera pas *possible* d'agir, ni pour les parents de conseiller, ni pour les enfants de consulter. — Ou bien ce ne sera pas *utile*, parce qu'on ne pourra pas le faire de façon efficace ; pour les parents, si les enfants ne sont pas disposés à tenir compte de leur jugement et à le suivre ; pour les enfants, si les parents sont plus ou moins aptes à juger comme il convient, ou s'ils s'en désintéressent. — Ou bien ce ne sera pas *nécessaire*, si, par exemple, les parents n'y pensent

pas, et s'il ne doit en résulter aucune injure réelle ni pour les parents ni pour les enfants, mais seulement une peine légère. — Ou bien enfin on craindra, à agir, des *inconvénients* graves, la désobéissance manifeste ou la révolte des enfants, l'opposition injuste des parents. Il y a donc des circonstances susceptibles d'être atténuantes et de réduire le devoir à une obligation « *sub levi* » ; d'autres pouvant aller jusqu'à être excusantes, et faire cesser toute obligation. Encore faut-il, cependant, qu'il y ait une raison vraiment objective de s'excuser ou de s'absoudre, surtout quand il s'agit des enfants vis-à-vis de leurs parents. Ainsi Génicot se pose la question (*De Matrim.*, vol. II, n° 518) si la conviction que les parents consentiront ou ne feront pas obstacle suffit pour excuser au moins de faute grave ? Et il répond que « *raro aberit peccatum grave* » parce qu'ils sont rares les parents pour qui une telle négligence ou omission ne sera pas un signe de mépris ou d'aversion. En réalité, dans la plupart des familles, les parents ne se désintéressent pas du mariage des enfants et entendent qu'il ne fasse pas sans eux.

Mais à qui et avec quelle rigueur s'étend le devoir ? Le droit canon limite ses prescriptions positives au mariage des mineurs. Le droit civil les étend à tous les enfants, quoique à des degrés différents, puisque même après 25 ans il admet encore une opposition des parents. Or il importe de les apprécier au point de vue moral. D'abord, en aucun cas il ne peut être question de la validité du mariage. Mais que penser de la licéité ? Il est certain que l'âge peut créer des nuances de rigueur, et aller jusqu'à diminuer, même faire cesser l'obligation, tant celle des parents que celle des enfants. Ainsi la situation vis-à-vis de la famille n'est plus la même pour un homme de 30 ou 40 ans que pour un mineur. En ce sens, les distinctions faites par le droit civil entre mineurs, majeurs avant ou après 25 ans, ont leur bien fondé. Cependant on n'a pas le droit d'en conclure que l'âge est, par lui-même, une circonstance atténuante ou excusante. Pour un mineur, il semble bien qu'on doive poser comme un principe que le devoir est grave et l'excuse rare. Pour un majeur, plus facilement l'âge pourra excuser ou atténuer ; mais il ne le fera que si les conditions qui légitiment l'excuse, et qui ont été analysées plus haut sont réalisées. Mais autre est le devoir de consulter les parents, autre celui d'obéir.

B) *Le droit de commander et le devoir d'obéir.* — Cappello pose d'abord une distinction et remarque que, faute de l'avoir faite, certains théologiens manquent de clarté dans leur exposé et leur solution. Les parents, en effet, peuvent intervenir sous forme de conseil ou de commandement.

Cas d'un simple conseil. — Cappello rappelle qu'un conseil ne constitue pas, au moins « *per se* », une obligation même légère ; et il en conclut qu'il n'y a pas d'obligation grave à le suivre, ni même aucune obligation. Peut-il arriver cependant qu'il y ait faute, et parfois faute grave, à ne pas s'y conformer ? Oui, *per accidens* ou indirectement, si de passer outre cache quelque intention ou volonté mauvaise ; par exemple si l'enfant agit ainsi vraiment par mépris ou irrévérence envers les parents, ou par colère, présomption, etc. Il faut donc, pour apprécier la rigueur du conseil, l'envisager en lui-même et dans toutes ses circonstances. En soi c'est un conseil ; mais il se peut que les parents ne puissent faire autrement et aller plus loin. C'est un conseil, mais le mariage peut mettre en jeu certains intérêts des parents que l'enfant n'a pas le droit de négliger.

Cas d'un ordre exprès. — Rappelons, une fois encore, qu'il ne s'agit pas d'un droit qui aurait sa raison d'être dans l'autorité paternelle : les parents n'ont, en ce qui regarde le mariage des enfants, aucune *autorité* dans le sens strict. « *Parentes*, dit Génicot (vol. II, n° 519), *in hanc materiam nullam habent stricte dictam auctoritatem* ». D'où on doit conclure avec lui que directement les parents ne peuvent ni imposer, ni interdire un mariage déterminé à leurs enfants et s'ils le font, que les enfants ne sont pas tenus d'obéir : « *Filii nequeunt per se a parentibus ad matrimonialem statum amplectendum obligari* potius quam cœlibem vitam degant, vel religionem aut clericatum ingrediantur ; sed insuper per se obligari nequeunt ad hanc potius quam illam personam ducendam ».

Tout dépend donc du *motif* de l'intervention des parents. S'il y a une cause juste et grave, le droit urge et le devoir de s'y soumettre est grave lui aussi. Sinon, ou l'obligation ne sera que légère, ou même elle n'existera pas plus que le droit. Le point délicat sera de mesurer la justice et la gravité de la cause. Or la volonté des parents peut *urger* un mariage ou le *prohiber*. Pour plus de clarté nous étudierons séparément ces deux cas.

Cas où les parents urgent un mariage. — D'abord le peuvent-ils ? Oui, disent les théologiens, mais à la condition qu'il y ait une cause qui déjà, par elle-même, fait aux enfants une obligation du mariage. C'est donc, en fait, un devoir ou de charité, ou de piété, ou de religion, ou de justice qui impose le mariage, et la volonté des parents n'a pour effet que de l'expliciter. Parmi les causes possibles, certaines ont leur origine dans la famille, dans le cas, par exemple où le mariage est un moyen de subvenir à une nécessité grave, ou encore d'apaiser de grandes inimitiés. D'autres concernent les enfants, dans le cas où le mariage risque sérieusement d'avoir pour eux des inconvénients pénibles, temporels ou spirituels.

Ces circonstances créent-elles pour les parents un devoir d'intervenir ? Oui, le devoir de « providence » qui leur incombe, les oblige à urger, s'il le faut, le mariage ; ce devoir s'impose à eux « sub gravi », à moins de circonstance atténuante ou excusante. Ce ne serait pas le cas cependant s'il s'agissait d'améliorer une situation familiale plus ou moins précaire, d'un « mariage d'argent ». Alors le droit qui est reconnu aux parents, c'est tout au plus de conseiller, d'user de persuasion ; et il pourrait y avoir faute, même faute grave, à vouloir aller plus loin. A plus forte raison en est-il ainsi, s'il s'agit d'un mariage qui risque d'avoir pour l'enfant des inconvénients graves.

Quel est maintenant le devoir des enfants ? — Sont-ils obligés d'obéir ? En principe, le devoir n'existe pour eux que si le commandement des parents est légitimé par une cause juste et grave, et si du mariage il ne doit découler pour les enfants aucun dommage de quelque importance. Or cela ar-

rivera-t-il souvent en pratique ? Sans aucun doute l'obéissance ne s'impose pas s'il s'agit d'un mariage avec un conjoint pour lequel ils ont de l'aversion, ou qui risque de les exposer à quelque danger physique, moral ou spirituel. Cappello ajoute qu'il en va de même s'il s'agit d'un mariage qui a quelque chance de n'être pas heureux ; ce qui élargit considérablement le champ de l'excuse (*De matrim.*, n° 189) : « Dicendum numquam in praxi filium teneri parentibus obedire si prævideat fore ut in matrimonio cum tali muliere inito nequeat recte conversari ». Et il se résume ainsi : « Tota quæstio est an, omnibus circumstantiis perpensis sive parentum sive filiifamilias, causa cogat de necessitate vel de honestate, i. e. an causa sit vere rationalis nedum absolute et speculative, verum etiam relative et practice ».

Cas où les parents s'opposent au mariage. — On imagine facilement les raisons qui permettent, ou même font un devoir aux parents de s'opposer au mariage de leurs enfants : si c'est un mariage qui risque de causer à l'enfant quelque grave dommage, physique, moral ou religieux ; si du mariage on craint raisonnablement qu'il résulte un vrai déshonneur pour la famille, à apprécier cependant « non ex solo arbitrio parentum, sed a communi prudentum existimatione pro variis locorum adjunctis » ; si le mariage doit être une occasion de haine et surtout de scandale, pourvu qu'il s'agisse d'un scandale vraiment grave, non, par conséquent, des simples mésintelligences ordinaires (Génicot, II, 519). La différence de condition entre les conjoints peut-elle être pour les parents une juste cause de s'opposer au mariage ? La question est d'une grande importance pratique, aujourd'hui où l'argent tient tant de place dans la vie. Elle n'est pas une cause juste par elle-même. Mais il n'est pas invraisemblable que cette différence de condition soit à l'origine de quelques-uns des inconvénents graves énumérés plus haut, et que de ce chef elle devienne un juste motif. C'est donc d'après les circonstances qu'il conviendra d'en juger.

De ce droit ou devoir des parents quelle est la rigueur ? — Ici encore tout dépend des motifs. S'il en existe de graves, il y a pour les parents obligation grave de s'opposer au mariage. Mais alors que penser de la loi civile qui donne aux parents un pouvoir plus étendu ? Certainement elle ne suffit pas, par elle-même, pour légitimer devant la conscience n'importe quelle opposition. Elle doit s'interpréter selon les règles de la loi morale que nous avons rappelées. On doit en dire autant *a fortiori* du droit que la loi reconnaît aux aïeuls, avec cette nuance même que le lien de famille n'est pas aussi étroit et que le mariage risque moins d'avoir des inconvénients graves. D'ailleurs la loi elle-même exige pour reconnaître la valeur de leur opposition au mariage l'accord des aïeuls dans les deux branches. Rappelons aussi que les motifs doivent être appréciés non pas seulement en eux-mêmes, mais en rapport avec le bien de l'enfant ou celui des tiers. Si donc de l'opposition au mariage doit découler un dommage plus grand, le droit des parents n'a plus de raison d'être, et il serait grave pour eux d'intervenir : par exemple si le refus des parents devait occasionner pour l'enfant un danger d'incontinence ; ou encore s'il devait l'empêcher d'accomplir son devoir de justice à l'égard d'une femme qu'il aurait déflorée.

Il a été question jusqu'ici d'une opposition formelle des parents. En serait-il de même s'ils exigeaient seulement de différer le mariage, même sans raison, par exemple jusqu'à ce que l'enfant ait une situation ? En soi cela ne dépasserait pas la faute légère, et même cela pourrait aller facilement sans faute aucune. Pourtant un simple délai peut suffire pour créer des dangers capables de constituer pour les parents une faute grave, et par conséquent, en ce cas comme en tout autre, la loi pour eux c'est la prudence.

Quel est enfin, en cas d'opposition au mariage, le devoir de l'enfant ? Est-il obligé d'obéir ? — Peut-être cette obligation d'obéir est-elle plus concevable ici que dans le cas où le mariage est imposé ; car, tandis que le mariage lie pour toujours et en devient irréparable, un mariage manqué peut être réparé ou compensé. Mais, en pratique, c'est une question de motifs suffisants et justes. S'ils sont en faveur des parents, l'enfant est tenu d'obéir. Mais s'ils sont en faveur de l'enfant, ce qui sera sans doute beaucoup plus souvent le cas, il n'est pas obligé. Et Cappello ajoute cette remarque : ses motifs particuliers, dit-il, l'enfant n'a pas à s'en ouvrir à sa famille, s'il craint pour lui quelque infamie ou quelque atteinte à sa réputation, si c'est pour lui, par exemple, un danger d'incontinence (n° 188, I).

4° *La conduite du prêtre à l'égard des parents et des enfants.*

Dans cette question si délicate du mariage et du choix du conjoint, le prêtre peut être appelé à donner l'enseignement moral, surtout dans les œuvres de jeunes filles ou jeunes gens, futurs époux ou futurs parents. Il devra exposer la doctrine telle qu'elle est, dans toute sa rigueur, de façon à les mettre à même de remplir tous leurs devoirs, ou de résoudre, le cas échéant, leur cas de conscience ; ou de les disposer du moins à les soumettre à qui de droit avec la volonté d'accepter la solution.

Le prêtre peut être aussi le confesseur ou le conseiller. Sa situation est alors délicate, par le fait qu'il se trouve devant des intérêts, vrais ou faux, et toujours contradictoires. Sa règle de conduite devra donc être, en principe, une grande prudence, alliée à une connaissance aussi précise que possible de la question. Il peut avoir affaire à des parents qui réclament injustement des droits qu'ils n'ont pas. Ils seront facilement de bonne foi et peu enclins à reconnaître leurs torts. Le prêtre devra donc veiller avec soin à ne pas les mettre dans la mauvaise foi, qui constituerait un état de péché. Si donc ils ne disent rien, ou s'ils en parlent sans autre intention que de confier la chose, le prêtre aura garde de s'en mêler. Mais s'ils en parlent en vue de demander conseil, le mieux qu'il pourra faire, à notre avis, sera de rappeler les principes essentiels, surtout de faire ressortir les intérêts en jeu, ceux de la famille et ceux des enfants ; quant à la décision, il fera en sorte de la laisser aux parents.

Mais la question peut se poser entre le prêtre et l'enfant. Si c'est un enfant à qui les parents veu-

lent imposer un mariage sans raison juste et légitime, ici encore la prudence demande qu'il laisse à l'enfant la décision. En effet, quelle que soit celle que le prêtre prendrait, il s'exposerait à un danger grave : celui d'avoir contribué au dommage de l'enfant, si le mariage n'est pas heureux ; ou celui d'être considéré comme un agent de dissension dans les familles. Cela suffit pour que le prêtre puisse respecter la bonne foi et même y soit tenu. Il s'agira aussi parfois d'un enfant à qui les parents font injustement opposition au mariage. Pour la même raison le prêtre se gardera de prendre lui-même la décision ou de peser sur la volonté de l'enfant. Ici cependant il pourra souvent et utilement suivant les circonstances, conseiller de différer le mariage en éveillant l'espoir que, avec le temps, tout s'arrangera pour le plus grand bien de tous. (Génicot, vol. II, n° 520).

Ad. Baligand.

Q. — Dans notre mission, les confrères défendent absolument de baptiser les païens moribonds. Les raisons alléguées sont les suivantes :

1° Depuis le temps que les missionnaires sont chez eux, ils auraient dû se convertir déjà.

2° Parmi ceux qui avaient été baptisés *in articulo mortis*, certains, une fois revenus à la vie, ne vont ni au catéchisme, ni même à la messe.

3° Ces païens ne font absolument rien pour la mission : ils ne payent pas le denier du culte ; ils ne viennent nullement aider aux travaux de la mission.

4° Quand apprendront-ils les mystères de la Foi, eux qui n'ont jamais étudié le catéchisme ?

Ainsi beaucoup de païens meurent sans baptême, même quand ils le demandent. Si le moribond est porté à la mission on se contente de l'exciter au baptême de désir. Exception est faite pour les catéchumènes.

Là-dessus je trouve les confrères très sévères. Il n'y a pas d'heure fixe pour se convertir. Beaucoup, lit-on dans les *Vies* des Saints, ont résisté à la grâce avant de se laisser vaincre. Il y a aussi les ouvriers de la dernière heure... Quant à ceux qui, baptisés moribonds, ne pensent plus à se mettre en règle une fois la santé recouvrée, ce n'est là qu'une exception dont on ne doit pas tenir compte, étant donné que beaucoup parmi eux sont de fervents chrétiens. — On ne pourrait pas non plus leur refuser le baptême parce qu'ils ne payent pas le denier du culte : les païens ne sont pas tenus aux lois purement ecclésiastiques. — Quant à l'étude des mystères, il suffit que le moribond donne son adhésion aux vérités qu'on lui expose.

Qu'en pense l'*Ami* ?

R. — Comme tous les problèmes qui concernent l'apostolat missionnaire, la question du baptême des païens moribonds ne comporte pas de solution absolue. Il y a de grands principes dont il faut toujours s'inspirer, mais il y a aussi de multiples circonstances, qui déterminent l'opportunité d'appliquer plus ou moins strictement les lois générales. L'on ne peut donc condamner *a priori* ni ceux qui baptisent facilement les païens à l'article de la mort, ni ceux qui apportent des restrictions à cette pratique.

Il est certain qu'en règle générale, les missionnaires doivent baptiser les moribonds qui, sincèrement, sans que l'on puisse soupçonner un motif prédominant autre que celui de sauver leur âme, demandent à mourir chrétiens. Le Christ est mort pour tous les hommes et le baptême est, pour participer au bienfait de la Rédemption, le moyen le plus approprié à la faiblesse humaine. Le baptême de désir, comme la contrition parfaite pour les baptisés, exige des dispositions plus difficiles à obtenir. Quel est le missionnaire qui, sans raison, oserait priver un païen de sa meilleure chance de salut ?

L'un des motifs allégués par ceux qui refusent de baptiser les païens moribonds est que, depuis que les missionnaires sont établis dans le pays, ces païens auraient dû se convertir ; cette raison est sans valeur pour l'ensemble des Missions. Même dans les contrées, où la religion catholique est fortement établie, bien des païens restent dans l'ignorance invincible de la vérité de la Foi catholique. Cela tient à la séparation, sinon physique, du moins morale, dans laquelle se trouvent les communautés chrétiennes par rapport à la masse païenne : — « *Non coutuntur* ». — En général, dans le domaine religieux, les chrétiens ignorent les païens et ces derniers ne savent que peu de choses du christianisme. Au cours d'études sur les religions de l'Extrême-Orient, un missionnaire a tenté plusieurs fois d'interroger des séminaristes orientaux sur les religions de leurs contrées respectives : il n'a pu tirer d'eux que des détails insignifiants sur des superstitions locales ; sur le fond de la doctrine du Bouddhisme, de l'Hindouisme ou du Confucianisme, ils ne savaient pratiquement rien. Cet isolement, nécessaire au début de l'évangélisation, a eu cet inconvénient de laisser ignorer la doctrine chrétienne à la masse païenne.

D'autre part, le grand scandale du protestantisme, qui étale, aux yeux des païens, des divisions au sein du christianisme, laisse subsister un doute dans l'âme des infidèles les mieux disposés. Les liens familiaux, les attaches sociales, les préjugés de race, qui font voir dans le christianisme la religion des Blancs, obscurcissent aussi, aux yeux des païens, la clarté de la vérité. Si donc l'on ne refuse pas l'Extrême-Onction à un baptisé, qui a vécu dans l'indifférence, mais qui donne de sincères preuves de son repentir, comment pourrait-on refuser le baptême à un païen moribond, qui a moins abusé de la grâce que le premier ?

Est-ce à dire qu'il faille partout et toujours administrer le baptême aux païens qui le demandent à l'article de la mort ? Il y aurait imprudence à le faire. Les raisons qui poussent un mourant à se faire baptiser ne sont pas toujours valables. Parfois, chez certains païens très pauvres, c'est la crainte superstitieuse de n'avoir pas de funérailles convenables et d'être enterrés sans cercueil et sans cérémonie, qui les incite à entrer au dernier moment dans l'Eglise. D'autres fois ce sont des motifs d'ordre matériel : le mourant espère que le missionnaire s'occupera de sa femme et de ses enfants. Il y a donc assez souvent un doute possible sur les dispositions du moribond. C'est ce qui rend possibles deux lignes de conduite différentes selon les conditions dans lesquelles se trouvent les diverses Missions.

Dans les Missions, où les communautés chrétiennes sont encore en minorité, ce qui est le cas dans la plupart des régions évangélisées, l'on est ordinairement plus coulant et l'on baptise les païens moribonds qui le demandent ou y consentent, sauf si l'on a la certitude qu'aucun motif d'ordre spirituel ne détermine cette demande.

Par contre, dans les Missions où une très notable partie de la population a déjà adhéré au christianisme, comme c'est le cas dans certaines régions de l'Afrique centrale, les missionnaires peuvent avoir des raisons de se montrer plus sévères. Dans ces contrées, être réfractaire à la conversion est plus inexcusable et peut être interprété comme un signe d'hostilité envers l'Eglise. Il importe, dans ces Missions, d'empêcher que le mauvais exemple de ces retardataires ne freine le mouvement de conversions et, pour cela, il ne faut pas laisser aux païens l'espoir d'être reçus trop facilement dans l'Eglise au dernier moment. Les missionnaires ont donc raison de se montrer plus stricts dans le jugement qu'ils portent sur les motifs d'une conversion « *in extremis* ». Ont-ils cependant le droit de refuser le baptême, lorsque des signes évidents de conversion sincère se manifestent chez le moribond ? Nous ne le pensons pas : le baptême est un sacrement si nécessaire au salut, que personne ne peut s'arroger le droit d'en priver un mourant bien disposé.

Quant à la crainte de voir le nouveau baptisé abandonner la religion, s'il recouvre la santé, elle incite à ne pas baptiser à la légère, par conséquent à chercher à se rendre compte de la gravité de l'état du malade et à scruter sérieusement ses dispositions ; mais elle ne doit pas empêcher tout baptême de païen moribond. Un problème similaire se pose pour l'Extrême-Onction à administrer aux chrétiens qui ont vécu dans l'indifférence. La prudence s'impose, mais non l'abstention. Il convient évidemment que le missionnaire s'efforce de suivre, par lui-même ou par les catéchistes, ses nouveaux baptisés et qu'il s'assure de leur instruction religieuse, s'ils reviennent à la santé. Un petit nombre échappera à cette action : c'est la rançon de tout ministère sacerdotal. Il faut seulement, par la prudence, éviter que la proportion de ces baptisés retournant au paganisme ne soit trop forte.

Il est des temps, où l'Eglise ouvre plus largement ses portes à ces hommes qui viennent à elle à la dernière heure : c'est lorsque des calamités dévastent une contrée. Les missionnaires catholiques se dépensent alors sans compter et ils sont sûrs de récolter une abondante gerbe de conversions sincères. Qu'il suffise de citer un exemple récent. Dans la Mission de Malaisie, au lendemain de la capitulation japonaise, régnait une grande misère, qui amena avec elle de nombreuses maladies en particulier une effroyable mortalité chez les jeunes gens, par la tuberculose. D'autre part les lépreux, dispersés et sans soins médicaux, étaient dans un état lamentable. Un missionnaire fut chargé par ses supérieurs de secourir ces malheureux ; par l'exercice de la charité chrétienne, il obtint vite un grand ascendant sur eux et la question du baptême se posa. Elle fut résolue par l'affirmative. Encouragé par l'évêque du lieu, ce missionnaire baptisa les mourants. Voici le résultat de cet apostolat : sur 1.500 baptisés dans une période de trois années, il put en suivre environ 1.300 jusqu'à leur mort. Des 200, qui apparemment réchappèrent, une centaine furent incorporés dans les communautés chrétiennes ; des autres 100, il ne put avoir de nouvelles : ils disparurent des asiles ou hôpitaux, sans qu'il ait été possible de retrouver leurs traces. Ce missionnaire a pu assister un grand nombre de ces baptisés à leurs derniers moment et ce qu'il peut en dire, c'est qu'il désire pour lui-même une mort aussi résignée et aussi chrétienne que celle de la plupart d'entre eux.

D'autres missionnaires agirent de même : à Hongkong, par exemple, un prêtre baptisa ainsi plus de 6.000 moribonds. Ajoutons que, dans la Mission de Malaisie, même en dehors des temps de grande mortalité, l'œuvre du baptême des moribonds fonctionne régulièrement. Il ne semble pas que cette moisson d'âmes soit négligeable : elle justifie les risques encourus de voir quelques apostats parmi les rescapés.

Q. — Que penser de la pratique, usitée en certaines Missions, de la confession demandée aux catéchumènes avant leur baptême ? Si cette pratique peut être regardée comme utile aux débuts de l'évangélisation, convient-il de la maintenir ensuite ?

R. — Faut-il confesser les catéchumènes avant leur baptême ? La question ainsi posée appelle une réponse théologique et cette réponse est évidemment négative. La pratique de confesser les catéchumènes une ou plusieurs fois avant leur baptême, pratique courante dans certaines Missions, ne peut donc être que l'une de ces disciplines, que les conditions locales ont fait adopter pour des raisons d'ailleurs souvent temporaires. Cette pratique est-elle tolérable ? Il serait peut-être trop sévère de la condamner *a priori* d'une façon catégorique, avant tout examen des raisons qui l'ont fait adopter et des modalités de son application. Il est certain qu'elle peut avoir de graves inconvénients, qu'elle exige des précautions de la part des missionnaires et qu'elle doit disparaître, lorsque les races auxquelles elle était appliquée évoluent.

Quelles peuvent donc être les raisons qui ont fait adopter cet usage ? Ce sont les mêmes que celles pour lesquelles les missionnaires ont établi la règle selon laquelle les catéchumènes doivent être entraînés à la vie chrétienne, avant de recevoir le baptême. Le sacrement ne supprime pas du jour au lendemain les habitudes invétérées ; pour changer subitement sa manière de vivre, il faut un degré de volonté, qui se rencontre rarement chez les non-évolués, d'où la nécessité de les faire vivre en chrétiens avant de leur conférer le baptême. La coutume veut donc qu'on leur impose les obligations, dont l'Eglise a fait une loi pour ses enfants, assistance à la messe, abstinence, jeûne, etc... Peut-on aller jusqu'à les entraîner à la pratique de la confession ? Si entraîner signifie imposer l'obligation de faire au prêtre une confession complète de ses fautes, confession qui imiterait la confession sacramentelle, cette pratique est répréhensible. C'est un abus de pouvoir ; seul Dieu a droit de regard dans les consciences et le Christ n'a imposé l'obligation de la confession que pour les péchés commis après le baptême. Le catéchumène n'est pas tenu à se confesser et s'il consent à le faire, il n'est pas tenu à l'intégrité de sa confession. Son aveu est celui qu'un homme fait à un autre homme, librement et dans la mesure qu'il lui plaît.

Mais si le missionnaire *conseille* seulement au catéchumène de faire un aveu de ses fautes pas-

sées, tant pour l'exercer à l'examen de conscience que pour lui faire concevoir une sincère contrition, cet usage peut s'expliquer. Le missionnaire connaissant bien le caractère des races qu'il évangélise peut se rendre compte qu'une explication théorique du Décalogue n'est guère comprise et qu'une simple excitation à la contrition n'obtiendra du catéchumène qu'un regret simulé insuffisant pour que le baptême opère la régénération de l'âme par la grâce sanctifiante ; dans ce cas, il est amené, pour faire prendre au catéchumène conscience de sa culpabilité, à pénétrer dans le secret de sa conscience. Il faut alors que le prêtre fasse comprendre à ce futur chrétien, qu'il s'agit seulement d'un exercice et que les confessions qu'il fera après son baptême seront bien différentes. Cet exercice ressemble à la coutume d'exercer les premiers communiants aux rites de la communion en les faisant s'approcher de la Sainte Table et en leur donnant une hostie non consacrée. La différence entre ces deux pratiques vient de ce que, en exerçant à la confession, le prêtre touche à ce qu'il y a de plus sacré en l'homme, sa conscience et que, par conséquent, il ne peut faire une obligation stricte de cet exercice.

Mais est-il possible que cet usage subsiste, s'il n'apparaît pas obligatoire ? Cela semble difficile. S'ils savent qu'ils n'y sont pas tenus beaucoup de catéchumènes ne s'y soumettront pas ; d'autres feront des confessions incomplètes et risqueront de conserver cette habitude après le baptême. Cette pratique ne peut donc subsister comme règle appliquée par une Mission, que basée sur une erreur au moins implicitement enseignée au sujet de son caractère obligatoire. D'autre part, au fur et à mesure que le travail d'évangélisation progresse, les chrétiens des différentes missions prennent contact les uns avec les autres. Ils se rendent compte que des pratiques sévères qu'on leur impose ne sont pas la loi de l'Eglise universelle et cette constatation les indispose contre leurs supérieurs religieux. D'où il suit que, sans changement subit souvent préjudiciable, il vaut mieux que les communautés, qui avaient adopté cette pratique, la laissent s'éteindre insensiblement. Mais il appartient aux Ordinaires de juger quand et comment il faut la faire cesser et par quoi il faut la remplacer.

Q. — Un jeune allemand, ancien prisonnier de guerre, qui a perdu toute sa famille au cours de la tourmente et qui n'a plus de foyer, a décidé de s'établir en France. Il est originaire de Berlin ; né d'une famille catholique, il a été élevé très chrétiennement dans un collège de PP. Jésuites et est très bon pratiquant.

Il vient de faire la connaissance d'une jeune fille et désire se marier. Mais impossible de se procurer un acte de baptême. L'église paroissiale et ses registres ont été détruits lors des bombardements de 1945. L'évêché de Berlin consulté répond que les archives n'existent plus. Le collège des PP. Jésuites ne peut fournir aucune copie d'un acte de baptême ou de confirmation. Il semble donc bien qu'il n'y ait aucun espoir de retrouver une pièce officielle.

Que faire *in casu ?* Si le jeune homme avait été baptisé à l'âge adulte, il pourrait prêter le serment prévu au canon 779. Mais ce n'est pas le cas. Quant à trouver des témoins, cela paraît bien compliqué. Certains proposent de le baptiser « sous condition ». Lui est suffoqué qu'on envisage une pareille solution...

L'Ami voudrait-il nous apporter ses lumières sur ce cas douloureux ?

R. — 1° La solution — de facilité — qui consisterait à baptiser le jeune homme sous condition, n'est certes pas la première à adopter.

2° Ce qui s'impose d'abord, c'est de poursuivre l'enquête, non pour obtenir un acte (ou extrait) de baptême — il semble bien que c'est impossible et qu'il faille y renoncer, — mais pour découvrir des *témoins* susceptibles d'apporter des preuves, ou du moins une lumière suffisante sur le fait du baptême. Les « complications » que vous signalez ne nous paraissent pas un motif suffisant pour ne pas continuer cette enquête — requise par le droit de l'Eglise, tant pour établir le *fait* du baptême, que pour s'assurer (indirectement) de « l'état libre » [1] (cfr. can. 1021 et Instruction *Sacrosanctum,* 29 juin 1941).

Parmi ces témoins « désirables », signalons les parrain et marraine du jeune homme (ou au moins l'un des deux), si l'on peut les retrouver, et *surtout* (s'il vit encore) le prêtre qui a administré le baptême, dans la mesure où il se souviendrait de celui-ci : on sait que son témoignage, à lui *seul,* est capable de « faire foi » (can. 779 et 1791, § 1).

A défaut des témoins du baptême lui-même, on pourra faire appel à des témoins de la Communion (soit privée, soit solennelle) ou au moins aux témoins des communions « habituelles » du jeune homme (par ex. *deux* de ses maîtres du collège). Sur ce point, le fait même que l'intéressé a été « admis » comme élève dans un collège de P.P. Jésuites (où l'on a coutume d'exiger, au moment de l'entrée, un certificat de baptême) pourrait constituer un commencement de preuve, ou tout au moins une présomption, *s'il est avéré* par ailleurs que la famille était catholique. Que le Père directeur de l'établissement ne se contente donc pas de dire qu'il n'a pu retrouver le certificat de baptême, qu'il donne, si possible les témoignages écrits de deux maîtres, ou de deux condisciples dignes de foi, qui attestent que l'enfant communiait régulièrement comme un baptisé.

3° Parmi les camarades de captivité, il pourra se trouver aussi des témoins dignes de foi pour confirmer la fréquentation des sacrements par ce jeune homme, et attester en même temps sa « moralité et crédibilité ». Si l'aumônier du camp peut être retrouvé, son témoignage sera précieux.

4° Muni des résultats de l'enquête, le curé chargé

[1] Nous osons, sur ce point, rappeler le droit de l'Eglise et souligner la différence qu'il établit entre la preuve du baptême et celle de l' « état libre ». Pour l'absence de *ligamen,* on n'exige pas un *document authentique* (souvent impossible à fournir) ; il suffit que l'on ait la certitude de l'état libre. — Pour le baptême, au contraire, même si sa certitude était acquise par ailleurs, le droit positif exige un acte ou attestation écrite, *sauf* le cas d'impossibilité ou de « grave inconvénient ». Le canon 1021, § 1 demande que l'on se procure ce « *testimonium* », *pour lui-même* « ratione sui »..., parce qu'il s'agit d'un *fait* (lequel, en droit, n'est pas présumé, mais a besoin de preuve) ; et le droit *positif* exige ce témoignage. — Pour l'état libre, au contraire, il s'agit plutôt de l'inexistence d'un fait (absence de mariage). Cette absence ne se prouve pas par un document positif..., cela va de soi. Il suffit de s'assurer de l'inexistence du fait, au moins par des « présomptions » (*probationes seu conjecturas super statu libertate,* dit le canon 1023, § 2).

du mariage s'adressera à l'Ordinaire du lieu qui jugera, d'une part, de l'impossibilité (ou grande difficulté) *réelle* de se procurer un extrait de baptême ; et, d'autre part, de la valeur des preuves et présomptions qui lui sont fournies (cfr. can. 1828). En cas d'insuffisance, il pourra ordonner d'autres recherches ; au besoin, il s'y emploiera lui-même en faisant appel à diverses curies épiscopales (can. 1020, § 3), même à l'étranger.

On n'oubliera pas, en même temps, de s'assurer de l'*état libre* du futur. L'éclaircissement de ce point étant aussi urgent pour assurer la validité du mariage, que le fait du baptême. (Cfr. can. 1023, § 2) [2].

5° Ce n'est qu'à défaut de *certitude morale* obtenue au moyen de preuves ou de présomptions [3], que l'Ordinaire — afin de ne pas priver l'intéressé d'un *droit* (le droit au mariage) — pourra, s'il est par ailleurs assuré de sa moralité, lui déférer le *serment*.

Dans ce serment, le jeune homme n'affirmera pas *directement* qu'il a été baptisé (il ne saurait en témoigner puisque, par hypothèse, le baptême ne lui a pas été conféré à l'âge adulte) ; mais il jurera avoir toujours entendu dire par ses parents qu'il avait reçu le baptême, qu'il a connu ses parrain et marraine et qu'il s'est toujours comporté comme un baptisé (v. g. en recevant en pleine conscience, les sacrements de pénitence, d'eucharistie et de confirmation). Il pourra ajouter qu'il a conscience de n'être tenu par aucun empêchement.

6° Le baptême *sous condition* ne serait administré que dans le cas où il subsisterait un *doute* positif et probable sur la première collation. On *devrait* y recourir (plutôt qu'au serment) s'il s'agissait d'un candidat non au mariage, mais à l'ordination, en raison du préjudice possible à l'égard du peuple chrétien.

A. B.

Q. — Les Docteurs de l'Eglise font-ils partie de l'Eglise enseignante ?

R. — Nous retenons simplement cette question générale, à laquelle notre consultant ajoute plusieurs considérations secondaires, qui reviendront sous notre plume au cours de la réponse.

* *

Avant tout, il importe de rappeler ce qu'on entend par Eglise enseignante (*Ecclesia docens*) et Eglise enseignée (*Ecclesia discens*). L'Eglise enseignante n'est autre que le Magistère ecclésiastique, solennel ou ordinaire, organe authentique du pouvoir doctrinal conféré par Jésus à son Eglise pour proposer à la foi ou à l'assentiment religieux des chrétiens les vérités révélées ou les vérités religieuses s'y rattachant.

Si l'on cherche le *sujet* en qui réside ce pouvoir doctrinal dans l'Eglise — et c'est là le point important dans la présente consultation — la réponse est facile. L'*Ecclesia docens*, c'est : l'ensemble des évêques en union avec le pape, et le pape, chef suprême de l'Eglise. Et eux seuls.

a) De droit divin, les évêques sont pasteurs chargés de gouverner et d'instruire les fidèles sous la haute autorité du pontife romain, et ce droit divin (qui fait abstraction de la controverse sur l'origine de la juridiction épiscopale) ne peut être abrogé par aucune puissance, même celle du pontife romain. Le concile de Trente n'affirme-t-il pas, d'une part, que, « dans l'Eglise catholique, par une *disposition divine*, existe une hiérarchie qui se compose des évêques, des prêtres et des ministres » (Sess. XXIII, can. 6) ; d'autre part, que ces évêques « sont les successeurs des apôtres, appartenant d'une manière toute spéciale (*præcipue*) à l'ordre hiérarchique, *placés* qu'ils sont, comme le dit l'apôtre S. Paul, *par l'Esprit-Saint, pour gouverner l'Eglise de Dieu* »? Sans doute, l'Eglise est instituée par le Christ comme une monarchie *pure ;* le pape seul commande en souverain : ne l'appelons-nous pas « le Souverain Pontife ? » Sans tomber dans l'erreur gallicane concevant l'Eglise comme une monarchie *tempérée*, les pouvoirs du pape étant limités par ceux des évêques, nous devons affirmer que l'Eglise n'est pas une monarchie *absolue* et que le pape est obligé de respecter la constitution donnée par Jésus-Christ à son Eglise ; il ne peut toucher à rien de ce qui est d'institution divine ; et donc, des évêques, sous son autorité suprême, doivent gouverner l'Eglise.

Or, dans ce pouvoir de gouvernement est inclus le pouvoir d'enseignement. Nous n'avons pas ici à rappeler les multiples manières dont l'évêque, dans son diocèse, peut et doit exercer ses fonctions de juge dans la foi et de prédicateur de la vérité ; il suffit de rappeler qu'il appartient à l'*Ecclesia docens* en raison de l'enseignement donné en union avec l'ensemble des autres évêques, dispersés dans le monde (magistère ordinaire) ou réunis en concile œcuménique (magistère extraordinaire). A un tel enseignement appartient proprement le caractère d'Eglise enseignante ; et cet enseignement jouit du privilège de l'infaillibilité. Il est impossible, en effet, que le magistère ecclésiastique, imposant une vérité à l'adhésion des fidèles, puisse se tromper. Il serait contraire au droit naturel de l'intelligence humaine de lui demander une adhésion pure et simple, sans discussion, si cet acte d'autorité n'est pas garanti par l'infaillibilité. D'ailleurs, les paroles adressées par Jésus lui-même soit aux apôtres réunis, soit à S. Pierre personnellement, montrent bien son intention de leur conférer un pouvoir d'enseignement infaillible : « Quiconque vous écoute, m'écoute... » (Luc., x, 16). — « Je vous enverrai du Père

[2] Nombre de statuts diocésains étendent (*ex lege particulari*) au mariage de *tout étranger* les prescriptions édictées par l'Instruction de la S. C. des Sacrements le 4 juillet 1921 concernant le mariage des ouvriers étrangers (*opificum transmigrantium*). La consultation de l'Ordinaire est obligatoire dans tous les cas.

[3] Il s'agit ici, pour l'Ordinaire, de *præsumptiones hominis*, et non pas *juris* (cf. can. 1825). En droit, en effet, on ne se contente pas de présomptions pour établir un fait ; on exige des preuves : *factum* (baptismi) *non præsumitur, sed probari debet.* Cependant, afin de ne pas priver un sujet du droit « certain » qu'il a au mariage, l'Ordinaire, en s'appuyant sur les preuves qu'il possède et sur des faits certains formant un ensemble cohérent, pourra arriver à cette certitude morale qui lui permettra d'autoriser le mariage (cf. can. 1828), *ex firma præsumptione baptismi.* — Pour établir l'*état libre*, le canon 1023 dit expressément que l'on peut user de « preuves ou de conjectures ».

l'Esprit de vérité... Quand cet Esprit sera venu, il vous enseignera toute vérité » (Jo, xv, 26, xvi, 13).

L'ensemble des évêques, soit dispersés, soit réunis en concile, et soumis au pape, voilà donc un premier sujet de l'Eglise enseignante.

b) Le pape lui-même, et personnellement, quand il parle *ex cathedra*, est l'Eglise enseignante infaillible. Le concile du Vatican a défini son infaillibilité par rapport à l'infaillibilité de l'Eglise : « Le Pontife romain, quand il parle *ex cathedra*..., jouit, grâce à l'assistance divine..., de cette infaillibilité dont le divin rédempteur a voulu enrichir son Eglise » (Denz.-Bann., n. 1839). Mais, même si l'enseignement du pape n'est pas ou n'apparaît pas d'une manière certaine garanti par le privilège de l'infaillibilité — comme c'est souvent le cas dans les encycliques, les *motu proprio*, les syllabus, les discours et allocutions — cet enseignement néanmoins garde toute la valeur que lui confère l'autorité du Souverain Pontife. C'est encore l'*Ecclesia docens* qui enseigne, et qui exige des fidèles un assentiment prudent et intérieur. D'ailleurs il est rare qu'un tel enseignement ne reproduise pas des doctrines déjà sanctionnées par le magistère, soit ordinaire, soit extraordinaire. Et c'est encore l'*Ecclesia docens* qui s'exprime dans les décisions non infaillibles des Congrégations romaines, ces Congrégations étant comme un prolongement de l'autorité pontificale qui leur donne et qui précise leur autorité.

c) Mais les évêques et le pape seuls constituent l'Eglise enseignante. Les simples prêtres, les fidèles forment l'Eglise enseignée, *Ecclesia discens*.

Cette vérité résulte du fait que jamais les simples prêtres n'ont été admis, comme tels, à siéger comme juges de la foi dans les conciles. Le règlement démocratique élaboré au concile de Bâle, admettant comme membres ayant voix délibérative, des *magistri*, des docteurs, des clercs inférieurs, n'a jamais reçu l'approbation de l'Eglise :

« De droit divin et ordinaire doivent être convoqués tous les évêques (archevêques, primats, patriarches) ayant *juridiction actuelle* sur un diocèse déterminé ; la raison en est que ce sont surtout ces évêques qui, comme successeurs des apôtres, constituent, avec le souverain pontife, l'Eglise enseignante et dirigeante, dépositaire à la fois de l'autorité suprême et de l'infaillibilité doctrinale. Il est naturel et convenable, mais nullement obligatoire, de convoquer les évêques titulaires, vicaires apostoliques ou non ; une fois convoqués et admis, ils ont voix délibérative aussi bien que les autres... Aujourd'hui, par privilège et en vertu de la coutume, sont également convoqués et ont droit de vote : 1. Les cardinaux, ne fussent-ils que prêtres ou diacres ; 2. Les abbés et autres prélats réguliers ayant juridiction quasi-épiscopale avec territoire séparé ; 3. Les abbés généraux de monastères groupés en congrégations et les supérieurs généraux d'ordre... (*D.T.C.*, art. *Conciles*, III, col. 642.

Le Code, can. 223, reproduit, avec quelques précisions nouvelles les règles ci-dessus rappelées, et stipule expressément que : « les théologiens et canonistes, qui peuvent être invités au concile, n'y auront qu'un suffrage *consultatif* ».

* *

Il n'est donc pas possible de placer les Docteurs de l'Eglise, *comme tels*, dans l'Eglise enseignante. Certains d'entre eux, comme S. Ambroise, S. Augustin, S. Grégoire, S. Léon le Grand, S. Albert le Grand, S. Robert Bellarmin, S. Alphonse de Liguori chez les Latins, S. Athanase, S. Basile, les deux Grégoire, S. Jean Chrysostome chez les Grecs, furent évêques, et, à ce titre, mais à ce titre seulement, appartenaient à l'Eglise enseignante. On a dit plus haut que, tout en maintenant à chaque évêque en particulier, son titre de juge dans la foi, c'est seulement l'ensemble des évêques, soumis au pape, qui jouit du privilège de l'infaillibilité dans l'enseignement de la vérité chrétienne et, à ce titre plus spécial, constitue dans la plénitude du terme, l'Eglise enseignante. Mais, en tant que Docteurs, pas plus que S. Jérôme, S. Thomas d'Aquin, S. Jean Damascène, S. Ephrem, S. Canisius, S. Jean de la Croix, ils ne sont habilités à constituer l'Eglise enseignante. Tous ont été déclarés Docteurs de l'Eglise, parce que ces écrivains ecclésiastiques ont mérité d'être honorés de ce titre par une approbation solennelle de l'Eglise, et ce, non seulement à cause de leur vie sainte et de leur parfaite orthodoxie, mais encore et surtout à cause de leur science considérable et de leur profonde érudition.

C'est dire qu'au point de vue de l'autorité doctrinale, il est assez difficile d'établir une discrimination entre « Pères de l'Eglise » et « Docteurs de l'Eglise » ; il semble même que l'autorité des Docteurs soit, par rapport à celle des Pères non Docteurs, une autorité exceptionnelle. Mgr Amann n'hésite pas à écrire que S. Augustin et S. Jérôme, Pères et Docteurs de l'Eglise, sont du fait de leur titre de Docteurs, « des Pères d'une autorité exceptionnelle » (art. *Pères de l'Eglise*, D. T. C., t. XII, col. 1196). L'élément qui discrimine les Pères des Docteurs semble donc être uniquement l'ancienneté. Mais cette ancienneté doit encore être appréciée d'une manière bien relative :

Les gens du XVI[e] siècle appelaient couramment « Pères » les écrivains du Moyen Age qui n'étaient pas des scolastiques. Les premières Patrologies (elles datent du XVII[e] siècle) font place à des écrivains du XVI[e] siècle. On entend appeler, aujourd'hui encore, S. Bernard « le dernier des Pères ».

Toutefois, l'accord semble s'être fait, depuis la fin du XVIII[e] siècle, pour réserver le nom de « Pères » aux écrivains de l'antiquité chrétienne en tant que celle-ci s'oppose au Moyen Age. Que si l'on entend par ce dernier terme l'époque où achèvent de disparaître les derniers vestiges de la culture gréco-romaine, on peut, sans trop d'hésitation, fixer au milieu du VII[e] siècle la coupure en Occident. Grégoire le Grand († 604), Isidore de Séville († 636) compteront encore parmi les Pères. En Orient, où les transitions furent plus ménagées, on convient d'arrêter l'âge patristique à S. Jean Damascène († vers 749). Ces limites, de toute évidence, n'ont rien d'absolu.

On sait que, dans la détermination du concept de *Docteur de l'Eglise*, le facteur ancienneté ne joue plus, depuis un certain temps déjà, le même rôle. La liste des docteurs, au sens liturgique et théologique du mot, comprend aujourd'hui plusieurs noms des temps modernes. C'est peut-être un avertissement de ne pas trop insister, dans la définition du mot « Père de l'Eglise » sur le fait de l'antiquité (E. Amann, *art. cit.*, col. 1197-1198).

Aussi, dans son *De Ecclesia catholica*, le P. Schultes, O. P., n'hésite pas à placer sur le même plan l'autorité des Pères et des Docteurs de l'Eglise (art. 71, p. 659).

* *

Ces définitions et précisions nous mettent à l'aise pour indiquer à notre consultant le rapport qui existe entre le Magistère de l'Eglise enseignante et l'enseignement des Docteurs (ou des Pères) de l'Eglise. Il reste entendu que les Docteurs et les Pères, *comme tels,* ne sont pas l'Eglise enseignante ; mais, leur titre officiel de « Pères de l'Eglise » ou de « Docteurs de l'Eglise », signifie que l'Eglise enseignante les reconnaît comme des *témoins qualifiés de son enseignement.* Ils constituent un de ces « lieux théologiques », sur lesquels on doit s'appuyer pour connaître cet enseignement. C'est à ce titre que les conciles s'appuient sur leur autorité pour proposer et définir la vérité révélée. C'est ainsi qu'à treize reprises, le concile du Latran de 649 commence ses canons par ces paroles : « Si quis *secundum S. Patres non confitetur,* etc. » Le II[e] concile de Nicée va jusqu'à identifier la doctrine des Pères et la tradition ds l'Eglise (Denz.-Bann., n. 303). Et le concile du Vatican déclare qu' « il n'est permis à personne d'interpréter la Sainte Ecriture contre *le consentement unanime* des Pères » (Id., n. 1788.

La dernière expression, que l'on vient de souligner, fait pressentir que l'autorité qui s'attache au titre de témoin qualifié de la doctrine catholique est d'autant plus grande que plus considérable est le nombre des témoins. Aussi peut-on apprécier l'autorité des Pères et des Docteurs de l'Eglise sous un triple aspect numérique :

a) *Un Père ou un Docteur pris individuellement.* — Son autorité doctrinale est considérable ; mais, en soi, elle ne saurait être décisive en matière de foi. Il peut se trouver dans ses œuvres telle assertion qui ne coïncide pas avec l'enseignement général, enseignement qui peut-être n'était pas encore suffisamment explicité au moment où écrivait ce Père ou ce Docteur. Les exemples abondent : S. Augustin inclinait vers le traducianisme ; il a pu excéder sur certains points délicats en matière de grâce ou de libre arbitre. S. Jérôme a rejeté les deutérocanoniques et, en ce qui concerne les chrétiens, a versé quelque peu dans l'erreur des miséricordieux (*D.T.C.*, v, col. 76) : S. Bernard et S. Thomas d'Aquin n'ont pas su découvrir l'Immaculée Conception de Marie, etc.

Mais une assertion, même isolée, d'un Père, si elle ne va pas contre l'enseignement authentique ou contre le sentiment commun de l'Eglise, peut et doit être prise en considération. Ce n'est pas impunément que l'on rejette l'assertion d'un Père dont l'autorité est *omni exceptione major.* Il faut ajouter d'ailleurs qu'un docteur de cette taille est rarement un isolé ; son autorité lui a d'ordinaire rallié, de très bonne heure, des partisans.

...Si tel écrit d'un Père a reçu du magistère extraordinaire une approbation toute spéciale, cette pièce jouit de l'autorité qui s'attache aux actes de ce magistère (*D.T.C.*, xii, col. 1198).

Sur ce dernier point, Mgr Amann cite le cas de la deuxième lettre de S. Cyrille d'Alexandrie à Nestorius, lettre expressément approuvée par le concile d'Ephèse, et qu'on peut considérer comme la définition de foi du concile. Pour rejoindre une réflexion de notre consultant, on peut également citer la controverse Pierre Lombard - Joachim de Flore, qui s'est terminée au IV[e] concile du Latran (1215) par l'approbation explicite de la position de Pierre Lombard (Denz.-Bann., n. 431 ; voir *D.T.C.*, xv, col. 1727). Notre consultant s'étonne que Pierre Lombard, ainsi « canonisé » au concile n'ait pas été déclaré Docteur de l'Eglise. Il est vraisemblable que la doctrine générale de Lombard n'est pas tellement transcendante qu'elle ait pu mériter cet honneur. Il suffit à la gloire de Pierre d'avoir été le « Maître » commenté par tant d'autres docteurs scolastiques, *Magister Sententiarum* [1].

b) *Groupe de Pères ou de Docteurs s'accordant sur une question de doctrine.* — Quelquefois sur des questions dogmatiques d'importance, des groupes de tendances divergentes, sinon opposées, se sont formés au cours des siècles. En matière trinitaire et surtout christologique, l'histoire du dogme relève ainsi des oppositions, puis des rapprochements, d'où est résultée la formulation définitive du dogme. Qu'on se souvienne des controverses sur l'*omoousios* et sur l'union hypostatique. Dans un récent article, à propos du concile de Chalcédoine, nous avons nous-même fait allusion à ces va-et-vient de la pensée des évêques « alexandrins » et « orientaux », avant d'aboutir à une règle de foi nettement formulée.

Des questions de ce genre sont encore actuellement pendantes : pour n'en donner qu'un exemple, les « docteurs » d'aujourd'hui discutent encore sur la nature du péché originel. Si jamais une définition se produit sur ce point, l'Eglise reconnaîtra dans l'une ou l'autre tendance, ou peut-être dans une doctrine moyenne sa propre doctrine : ce ne sera pas pour autant « faire sienne » la doctrine d'un Docteur ou d'un groupe ; ce sera reconnaître en ce Docteur ou ce groupe le ou les témoins de la tradition. Ainsi en a-t-il été dans la récente définition du dogme de l'Assomption de Marie.

c) *Consentement unanime des Pères et des Docteurs.* — Ici, de toute évidence, nous sommes en face d'un témoignage qualifié en faveur de la doctrine même de l'Eglise. A ce sujet, reproduisons une excellente remarque de Mgr Amann (art. cité, col. 1199) :

Un témoignage de cette nature doit être regardé comme infaillible, puisque c'est en définitive l'Église même qui s'exprime par la voix de ses représentants les plus autorisés. D'ailleurs les définitions expresses du magistère extraordinaire s'appuient d'ordinaire sur ce *consensus unanimis Patrum,* comme il est facile de le voir en étudiant les différentes définitions conciliaires ou les textes dogmatiques émanés directement du Siège apostolique. Parmi les questions qui n'ont pas encore été absolument définies par le magistère ecclésiastique, on peut signaler le dogme de la Rédemption. Il y a toute opportunité à consulter sur lui les témoignages des Pères. Leur *consensus unanime* peut aider à déterminer ce qui s'oppose à la créance ; tandis que la considération de leurs opinions diverses montre quel champ est encore laissé à la libre recherche.

Est-il besoin d'ajouter que l'unanimité doit s'entendre ici d'une unanimité *morale,* laquelle n'exclut pas nécessairement une opposition venant d'un Docteur ou d'un groupe relativement faible de Docteurs.

A. M.

[1] Bossuet, fait remarquer qu'en certains cas, le témoignage d'un seul Père de l'Eglise, alors qu'il n'est contredit par personne et qu'il émane d'un « personnage » considérable, comme S. Grégoire de Nazianze ou de S. Augustin, suffit à manifester la doctrine de l'Eglise.